

浄土門仏教の確立と道綽の信心論

——「三不三信誨慇懃」の理由を尋ねて——

マイケル・コンウエイ

はじめに

道綽（五六二年～六四五年）は、純正浄土教の教相判釈を立て、従来の仏教の教えにおける実践体系を聖道門とし、阿弥陀如来の本願を憑みその浄土に願生することを浄土門の道とし、浄土門を唯一、仏果に至る実践可能な道として掲げた。この浄土門仏教の確立は、『安楽集』を著した主たる目的であり、浄土教が非仏教的な方便の教えとして非難を受けていた時代において、道綽は巧みに言葉と論理を駆使し、その目的を果たそうとした。

親鸞は、浄土教の形成過程における道綽の貢献を評価し、「正信偈」においてその功績を様々な観点から讃えている。その中、親鸞は「三不三信の誨、慇懃にして、像末法滅、同じく悲引す」と述べ、道綽が曇鸞の言葉に基づいて信心について語っている文章を、特に意義深い教えとしてほめ讃えている。しかし、道綽の文章と曇鸞の文章を読み比べると、否定的表現と肯定的表現の差はあっても、その言葉の意味において、本質的な差を見出すことが困難であるから、親鸞が『安楽集』の中で、何に注目して、道綽をこのように讃えたかという問題について、古くから議論が

なされてきた。

本論では、親鸞が、従来言われてきたように道綽の肯定的表現の意義を大切にしたいということを確認した上で、親鸞が『安樂集』の文脈における「三不三信」の説示の仕方を高く評価したから、このように讃えた論じる。というのは、道綽は、浄土教に対して向けられていた様々な批判を真っ向から論破する『安樂集』の第二大門の最後に「三不三信」について論じ、とりわけ曇鸞の著作に散在している念仏の機能についての問答を一つにまとめている第二大門第三の結語として述べている点に、親鸞が着目したと思われるからである。この文脈における道綽の説示が、親鸞にとって「像末法滅、同じく」導く「慍慍」な教えであった。

そこで、本論において「三不三信誨慍慍」についての従来の受け止め方を確かめた上で、『安樂集』の第一大門と第二大門について考察を加え、それがいかに曇鸞が語っている信心の意義を明確にしているかを明らかにすることを通して、親鸞が道綽の説示を「慍慍」と讃えた理由について尋ねていきたい。

文字通りの注釈 (Literal Reading) から文脈を考慮した注釈 (Contextual Reading) へ

親鸞の「正信偈」を注釈した書物のほとんどは、「三不三信誨慍慍」の解説をするに当たって、曇鸞が『浄土論註』『起観生信章』において「三不三信」を述べている文章と道綽が『安樂集』においてその「三不三信」を更に肯定的に「三信」として述べている文章を比較して、その文字の差異について論じ、その差異に親鸞が道綽を殊更に讃えた理由を見出そうとしている。^②念のため、ここで、その二つの文章の比較を試み、文字通りの注釈から見える道綽の丁寧な説示の意義について考察しておきたい。

曇鸞は、『論註』において『浄土論』の解義分を注釈する中、天親が讃嘆門の行を解説し、「云何が讃嘆する。口業に讃嘆するなり。彼の如来の名を称すること、彼の如来の光明智相の如くし、彼の名義の如くし、実の如く修行し相

応せんと欲うが故なり」⁽³⁾と述べている個所について解釈を加え、次のように論じている。

「如彼名義欲如実修行相応」とは、彼の無碍光如来の名号は、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたもう。然るに名を称し、憶念すること有れども、無明なお存して、所願を満てざるは何となれば、如実修行せざると、名義と相応せざるに由るが故也。云何が如実修行せざると、名義と相応せざるとするとならば、謂わく如来は是れ実相の身なり、是れ物の為の身なりと知らざるなり。また、三種の不相応あり。一つには信心淳からず。存せるがごとし、亡ずるがごときの故に。二つには信心一ならず。決定なきが故に。三つには信心、相続せず。余念間だつるが故なり。此の三句、展転して相成ず。信心淳からざるを以ての故に決定無し、決定無きが故に念、相続せず。また、念、相続せざるが故に決定の信を得ず、決定の信を得ざるが故に心淳からざるべし。これと相違せるを如実修行相応と名づく。是の故に論主、建めに「我一心」と言たまえり。

（『真聖全』一・三二四頁）

曇鸞は、天親が説いている通りに阿弥陀仏の名を称えるという讃嘆門の行をすれば、名号の用きによって称える者の無明も破られ、所願も満たされるはずであるが、なぜ称えてもそのような利益が実現されないのかという問いを立てて、そして、そのような者が本当に天親の説いている通りに讃嘆門を修していないからその利益を得ないと答える。つまり、如来の名義に相応しない、または、如実に修行しない形で、如来の名を称えているから、無明が破られないし、願いも満たされないと言う。続いて、曇鸞は名義に相応しないということについて細説して、信心が三つの点において不完全であるから、天親がいう「名義相応」が成立しないと述べる。信心が「不淳」「不二」「不相続」のため、名号を称えることによって得られるはずの利益が得られないと曇鸞は論じる。そして、これと相違する形の修行を「如実修行相応」とし、『浄土論』を著した天親を「如実修行相応」を実現した者として挙げ、天親の一心が「名義と相応する」信心であったと述べて、立てた問いの答えを終わらしている。

この論述において、曇鸞は「三種の不相応」として、「三不信」を示して、真の称名が成立しない理由を、ひたすら否定的な表現をもって、信心が成立していないからと述べている。そして、その肯定的な形を偏に天親菩薩の上でのみに認めて、菩薩が修する「如実修行相應」という一点で、信心と称名の功能の成立を見据えている。

道綽は、曇鸞の右の言葉を受けて、『安樂集』の第二大門第三において、念仏による往生の道理について展開されている十一番の問答の十一番目に次のように述べている。

問うて曰わく、若し人、但だ弥陀の名号を称念すれば、能く十方の衆生の無明の黒闇を除きて、往生を得といわば、然るに、衆生有りて、名を称し、憶念すれども、而も無明、猶お在りて、所願を満てざるは、何の意ぞ。答えて曰わく。如実修行せざると、名義と相應せざるに由るが故也。所以は何ん。謂わく、如来は是れ実相身、是れ為物身なりと知らざればなり。また、三種の不相応あり。一つには信心淳からず。存せるがごとし、亡ぜるがごときの故に。二つには信心一ならず。決定なきが故に。三つには信心、相續せず。謂わく余念間だつるが故に。迭相に収攝す。若し能く相續すれば則ち是れ一心なり。但だ能く一心なれば即ち是れ淳心なり。此の三心を具して、生まれずといわば、この処、有ること無けん。

（『真聖全』一・四〇五頁）

道綽の問答は、曇鸞の論述と二点において大きく異なる。一つ目は、問いでは『浄土論』の文章に言及せず、曇鸞が「彼の無碍光如来の名号は、能く衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満てたもう」と言っているのに対して、道綽は、「若し人、但だ弥陀の名号を称念すれば、能く十方の衆生の無明の黒闇を除きて、往生を得」というように、『安樂集』におけるそれまでの文脈を踏まえた問いとして説示している。つまり、『安樂集』の第二大門第三では、称名念仏によって衆生の往生が成り立つということを論証してきたので、問いには、名号の「称念」に言及し、そしてそれが往生の因となると述べている。二つ目は、最後に、曇鸞が「三不信」と相違することを「如実修行相應」と名づく」と言い、または天親菩薩の一心に言及しているのに対して、道綽は、「迭相に収攝す。若し能く

相続すれば則ち是れ一心なり。但だ能く一心なれば即ち是れ淳心なり。此の三心を具して、生まれずといわば、この處、有ること無けん。」と述べ、肯定的に「淳心」「一心」「相続する」心という「三信」を示し、この信心によって、菩薩の「如実修行相応」が成立すると言うのではなくて、衆生の往生が必ず成立すると論じている。

この二つの相違点に共通しているのは、讃嘆門の行の成立条件としての信心に主眼を置かず、往生という、衆生にもたらされる果に主眼を置いて論じていることである。このように道綽は、この問答を『浄土論』の文脈から切り離し、信心を、菩薩行としての五念門の行の必須条件としてではなく、称名する凡夫の往生の必須条件として提示し直している。また、そのような文章の中で、肯定的に「一心」について語り、天親菩薩の「如実修行相応」による「一心」、つまり菩薩の境地のみに於いて取得し得る一心ではなく、凡夫の上で実現する一心として明確に説示している⁽⁴⁾。そのように明示することによって、信心が像法に生きた天親菩薩の五念門の修行において不可欠であっただけではなくて、末法や法滅の凡夫の救済においても不可欠な要素であることを論じているのである。

このように、曇鸞と道綽の文章を比較し、文字の移動に注目すると、親鸞が言う「慇懃」な教えとは、道綽の肯定的な論述からのみ読み取れる衆生の往生の因としての信心の位置付けにあるということになる。ただ親鸞は、この差のみを「慇懃」な説示として受け止めていたかという疑問は残る。つまり、『論註』の文章でも、明らかに衆生の上で実現する一心を問題にしているので、意味のレベルでは、曇鸞と道綽の文章には言うほどの差がないように思われる。従って、「慇懃」の理由を文字通りの注釈のみによって明らかにしようとする限界があるように思う。

また、親鸞の「信巻」の論述を考慮すると、親鸞が果たして道綽が曇鸞の文章に加えた変更点をそれほど評価したかという疑問が更に浮上する。親鸞は、「信巻」において、阿弥陀仏の名号を聞くことによって惹き起こされた信心がとりもなおさず、天親が語った「一心」であり、如来の回向によって凡夫の上に実現する「如実修行相応」であると論じている。「信巻」の三心、一心問答の結核において、親鸞は、

故に知りぬ。一心、是れを「如実修行相応」と名づく。即ち是れ正教なり、是れ正義なり、是れ正行なり、是れ正解なり、是れ正業なり、是れ正智也。

〔定本教行信証〕一四〇頁〕

と述べて、信心の内容を確かめるに際して、道綽が『安樂集』の問答の終わりから省いている「如実修行相応」を重要視し、信心の本質的な側面として位置付けている。そして、「信巻」では、親鸞は決して道綽の言う名号の「称念」ではなく、度々引用されている本願成就文に示されているように「聞其名号」による「信心歓喜」を主眼にし、その信心が「如実修行相応」という意義を持つてしていると論じている。「信巻」において、親鸞が、名号の功能と「如実修行相応」に言及する曇鸞の『論註』の文章を引用して、道綽の文章を引かない理由はこの点にあるであろう。つまり、親鸞は「信巻」において、道綽が課題としている称名による衆生の往生を問題にしているのではなく、名号を聞くことを通して衆生の上で実現する菩薩の境地としての「如実修行相応」を問題にしているから、『安樂集』の右の文章ではなく、『論註』の方を引用している。

このように考えると、道綽の文章における変更点は親鸞が「信巻」において明確にしようとしていたことをかえって不明瞭にするものとなり、親鸞は道綽が曇鸞の文章に加えた変更を果たして「慇懃」な説示として受け止めていたかという疑問に突き当たると、曇鸞と道綽の文章の文字の移動の差のみに「慇懃」の理由を見出そうとすると、なぜ「信巻」において『安樂集』の方を引かないのかということが必ず問題となる。この問いに対して説得力のある答えを出さない限り、文字通りの注釈は一往は成り立つが、「信巻」の文脈を考慮した再往においては親鸞の意を充分に得た釈と言い難い。そこで、本論において、文字通りの注釈から一步を引いて、より広い目で『安樂集』全体の文脈を考慮した視点から、「慇懃」の理由を探っていきたい。

冒頭にも言ったように、『安樂集』の主眼は、その教相判釈にある。道綽は、『安樂集』の最初の文章において、あらゆる仏教者に対して、阿弥陀如来に対する信を勧め、その浄土に往生を願うように促す「勸信求往」⁵⁾の書であると、

その撰述目的を述べている。「勸信求往」の過程において、道綽は先ず何よりも、阿弥陀仏の浄土への願生が仏道を全うし、仏果に至る唯一の道であるということを当時の仏教界に対して説得的に立証する必要があったが、浄土願生者が増えつつあった隋・唐代の仏教界では、道綽と同じような認識を持った仏教者は非常に少なかった。阿弥陀仏の浄土への往生を勧める經典は、劣った者のために説かれた方便説として受け止められ、阿弥陀仏とその浄土自体が、仏教の究極的な真理に目覺められない者のために示された化身・化土として理解され、成仏の究極、かつ唯一の手段として捉えられていなかった。穢土で苦悩する衆生を置き去りにする利己主義的なものとして浄土願生を批判し、浄土教が菩薩の精神に背く非仏教的な教えだと論難する者もいた。また、道綽が実践体系の中心に据えた称名念仏が仏道の行と認めるほどのものでもなく、阿弥陀仏の浄土往生をもたらす機能のないものとして捉える者も少なくなかった。これのみならず、当時の仏教界において、浄土教は多方面より非難され、決して高く評価されていなかった。⁽⁶⁾

そこで、浄土教を仏教の中心として位置付けるために、道綽はこのような仏教界の認識を覆し、浄土教が仏道を全うし、菩薩の志願を成就する唯一の道であると論証する必要があった。『安樂集』の第二大門では、道綽は正面からその課題に取り組み、先ずその第一の小門において往生を願う心の源が一切衆生の救済を志す菩薩の志願である菩提心であると論証し、第二の小門において浄土教に対する様々な批判を論破し、第三の小門において念仏によつて衆生の往生乃至出離生死が成り立つということを立証している。つまり、第二大門において、浄土門が本来の仏教であるということを確立するために、菩提心論・破邪論・十念得生論を展開している。そして「三不三信」の教説は、その一連の論証の最後に置かれ、信心を伴う称名が菩薩の志願を全うし仏になるための最も確実な道として位置付けられている。

親鸞が『安樂集』における「三不三信」の教説を高く評価し、「慇懃」な説示として讀んでいるのは、道綽がこのような課題に応答して、このような文脈の中で「三不三信」を説いているからであると思われる。道綽が「淳心」

「一心」「相統する」心を真に仏道を全うする鍵として位置付けている点を、親鸞は「懇懃」な教えとして受け止めたことには違いないが、それだけではなかったと思われる。以下において、『安樂集』第二大門の文脈を確かめ、親鸞が評価した道綽の思想的営為を明らかにしていきたい。それは、①願生の信心は菩提心であるという丁寧な説示、②如来は実相身・為物身であるという丁寧な説示、③三信の具体的内容を明かす丁寧な説示という三点から押さえることができるから、三節を立てて、順を追って考察していく。

願生の信心は菩提心であるという丁寧な説示

道綽の時代において、浄土教に向けられた批判の中で、浄土へ願生する者が、一切衆生の救済を目指す本来の菩薩の志願を放棄して、自身の楽や自身の早期の菩提を求めるから、真の仏教の精神に背いているというものが有力であった。

山本仏骨氏も紹介しているが、『続高僧伝』において、この立場を取った道綽の同時代の先輩は二人ほど取り上げられている。道綽は、曇選（五三一年～六二五年）の臨終に立ち会って、阿弥陀仏の安養浄土への願生を勧めたが、曇選に「咄、身のために楽を求めんや。吾、爾の儔にあらず」と厳しく突き返された。また慧布（五一八年～五八七年）は浄土願生を批判して、「如何が蓮華の中に在りて十劫、楽を受くること、未だ三塗の苦に処して救済するに若かず」と述べて、浄土において楽を受けるより、地獄・餓鬼・畜生に生まれて、衆生済度に勤める方がよいと論じていた。道綽は、『安樂集』第二大門第二において、この種の批判を取り上げて、穢土に願生する立場、浄土往生者が楽に執着して仏道を修しないとする立場、浄土教を小乗仏教とする立場に対して批判を加え、浄土往生は、仏道の根本精神に沿う菩薩の志願を成就するためであると論じている。

また、その伏線として、第二大門第一において浄土願生の根底に発菩提心があると論じている。その論述の中で、

願生心が「三不三信」の教説で語る一心であることを明示し、その心が菩薩の利他の精神に適っているということを示している。親鸞はこれらの論述を、一心の内容を明らかにする一つの丁寧な説示として受け止めたと考えられるので、ここで、第二大門第一について詳しく考察を進めたい。

第二大門第一は、四つの項からなり、道綽は①菩提心の功用を明かし、②菩提の名体について論じ、③聖道門の菩提心と浄土門の菩提心が異なることを示した上で、④菩提心についての問答を展開している。これらの論述を通して、道綽は、浄土への願生が成仏のためになされることを押さえることに加えて、聖道門の思想家が提示している「識り難く起し難い」菩提心よりも、「願作仏心」「度衆生心」を中身とする浄土門の菩提心によるべきであると論じている。最初の項では、道綽は『無量寿経』の三輩生の教説を取り引用して、次のように述べている。

凡そ浄土に往生せんと欲わば、要ず発菩提心を須いるを源と為す。

〔真聖全〕一・三八八―三八九頁

この引用によって、願生の源泉は、どこまでも自利利他円満の成仏への志願にあることを押さえている。浄土往生は、受樂のためではなく、衆生済度の能力を養い、仏果に近づくためであると、ここで道綽は明記している。続いて、道綽は発菩提心において發揮される志願が出離生死の歩みの出発点となり、成仏までその歩みを保つと述べている。

次の項では、道綽は当時、菩提心について行われていた解釈を踏まえて、法身・報身・化身という三種の菩提を分別して、仏果菩提には、第一義空への目覚めとともに、万行の結果を具え、あらゆる衆生に利益をもたらす自利利他円満の両側面があると論じている。つまり、仏教の究極的な真理を悟る法身の菩提に加えて、万行を修することによって得る報身の菩提と、「万機に趣き」⁽¹⁾用きかける化身の菩提があるということを述べている。古蔵はその『法華論疏』において、同じようにに仏の三身に因んだ三種の菩提を立て、それぞれについて詳しい内容規定を行っている⁽¹²⁾ので、道綽は恐らくその議論を踏まえて、ここで聖道門の立場から菩提の内容を確かめている。

しかし、その次の項では、「発心に異有ることを顕わす」と題して、この三種の菩提を求める菩提心とは別に、『浄

土論』において述べられている菩提心を次のように提示している。

又、『浄土論』に拠らば云わく、「今、発菩提心と言うは即ち是れ願作仏心なり。願作仏心は即ち是れ度衆生心なり。度衆生心は即ち衆生を摂取して有仏の国土に生ぜしむるの心なり」と。今、既に浄土に生ぜんと願す。故に先ず須らく菩提心を発すべし⁽¹³⁾。

〔真聖全〕一・三八九頁

道綽は、三種の菩提を求める菩提心の内容を示した上で、「又」という字を置き、『論註』から曇鸞が菩提心の内容を説明している文章を『浄土論』の文として引いている。「又」の字だけではなく、道綽は「今」という字を二回使用して、それまで述べてきた聖道門の仏教における菩提心との区別を強調している。そしてその浄土の菩提心は、衆生とともに阿弥陀仏の安樂國に往生することを通して、自身の成仏と一切衆生の救済の実現を願う心であるということを押さえて、大乘仏教の精神に沿った、しかも発し易い心として掲げている。この浄土の菩提心は、明らかに道綽が第五大門第一において、聖道門の修行と浄土門の修行によって仏果に至る早さを対比している中で示す「識り難く起し難い⁽¹⁴⁾」聖道門の菩提心と対をなしている。

第四項では、道綽は『安樂集』の一つのテーマである「無相」への偏執の立場から発菩提心を勧めることに對する論難を問答形式で論破している。浄土教を劣った機根のために説かれた劣った方便として捉える有力な理由の一つは、仏教の究極の真理が「無相」であるとされてきたからである。「無相」の立場から浄土教を批判する者は、仏教の究極の真理である「第一義空」が人間の理知能力から完全に超絶している「無相」であるとし、その理知能力によって捉え得るもの（「相」）によってその真理を表現し、把握することができないとする。般若經典以来の大乘仏教のこのような基本的立場を受けて、大乘仏教の目指す究極的な目覚めが「無相」であるのに対して、阿弥陀仏とその浄土という相のある莊嚴を觀想し、そこに往生を願うことは、相によるものであるから、この大乘仏教の究極的な真理から逸脱しているとして、浄土教を批判し、低く評価する。「無相」という言葉は明確に使われていないが、慧遠と吉藏

の『観無量寿経義疏』において、このような理由で、浄土教とその実践を一種の劣った方便として扱っている。⁽¹⁵⁾ 道綽は『安樂集』において度々、この立場からの批判を取り上げて、仏教の究極的な真理が無相であるということを偏に主張することが、一種の「偏執」であると反論し、阿弥陀仏の浄土についての教説は、二諦の道理に即し、いずれの偏りを克服した菩薩のあるべき姿に沿うと論じている。

第二大門第一の第四項の間答は、この無相の偏執を取り上げる一つの場面であり、問いとして、『諸法無行經』において人が菩提というものを想定してそれを目指さして修行すれば、無相である菩提から遠ざけてしまうことになる⁽¹⁶⁾と説かれているので、何故發菩提心をして、菩提に向かって修行をすべきかという質問を提示している。それに対して、道綽は、二諦の道理に即した形の修行を勧め、『大智度論』から文を引いた上で、次のように結論を述べている。今、菩提を祈めて但だ能く此の如く修行すれば、即ち是れ不行にして行なり。不行にして行なれば、二諦の大道に違ぜざる也。

（『真聖全』一・三九〇頁）

仏教の究極的な真理が無相であるということ⁽¹⁶⁾を自覚しながら、しかも修行をすることを、このように二諦の道理に即したものと⁽¹⁶⁾して位置付けている。

そして、「発心して無上菩提に会」することを明かすために『浄土論註』の離菩提門と順菩提門の教説を取意引用して、浄土へ願生する者は、智慧門・慈悲門・方便門によって修行し、自身の樂ではなく、一切衆生の救済をその所願とすることを論証している。『浄土論』に説かれている智慧門・慈悲門・方便門は、第二項で取り上げた法身菩提・報身菩提・化身菩提とも対応し、浄土願生者は、従来の仏教における菩薩の志願と同様な望みを持って、往生を願うということ⁽¹⁷⁾を道綽はこの引用によって示している。

『論註』からの引用に続いて、道綽はこの第二大門第一の結論を次のように述べている。

故に一心専至して彼の国に生ぜんと願ぜしむるは、早く無上菩提に会せしめんと欲すれば也。⁽¹⁷⁾

第二大門第一では、道綽が願生の信心と菩提心の意欲が軌を一にするものだと論じてきたが、ここでは、その総括をして、道綽自身や天親菩薩が願生を勧めている理由が、この上のない仏果を得る最も早い道であるからであり、自利他を円満した仏になるという大乘仏教徒の究極的目的を果たすために、浄土に願生することが勧められていると論じている。この文によって、浄土願生が菩薩の根本精神に適用ということを提示し、第二大門第一の論述を閉じている。

この文において、「一心」という言葉が使われていることにも注目すべきである。浄土願生が必ず無上菩提心をその源とすることを確認している一節を閉じるに当たって、道綽は「一心」という言葉を用いることによって、第二大門第三で「一心」として述べる往生の信心に、自利利他円満の仏果を目指す菩提心が含まれていることを明示しているのである。

この『安樂集』第二大門第一の論述を踏まえて、『教行信証』の「信巻」の主張の一つが「信心は菩提心である」ということに思いをいたすと、親鸞がこのように締め括られている第二大門第一の「一心即菩提心」論から啓発を受けたと言えよう。『安樂集』第二大門第一における一心の内容確認を含む道綽の信心論から多く教えられた親鸞は、それを殊に丁寧な説示として讀えたであろう。よって、道綽が「信心は菩提心である」と説いていることを、親鸞が注目した「慇懃」な説示の一つとして捉えることができる。

如来は実相身・為物身であるという「大道理」の丁寧な説示

曇鸞は「三不信」について論じる前に、称名に破闇満願の効果が無い根本的な理由が、如来の性質が十分に理解できていないからだと言っている。

無明なお存して所願を満てざるはいかんとすれば、如実修行せざると、名義と相応せざるに由るが故也。云何が、如実修行せざると名義と相応せざるとするとならば、謂わく、如来は是れ実相の身、是れ物の為の身なりと知らざるなり。

〔真聖全〕一・三二四頁）

この文において、曇鸞は、「名義不相応」の第一要因が、阿弥陀仏が二面性を持った存在であるということを知らないことであると押えている。曇鸞の立場からすると、一面において、阿弥陀仏は、衆生の通常の理知能力によって捉えることができない仏教の究極的な真理に即している存在であると同時に、他面においては衆生の救済を実現するために理知によって捉え得る種々の形を示す存在である。『論註』において、この二面性を示すために、「法性法身」と「方便法身」を立てて、天親が究極的な真理として語っている「一法句」と『浄土論』に述べられている「二十九種莊嚴功德」の關係性を「広略相入」の道理に基づいて説明している。

『安樂集』では、阿弥陀仏の二面性についての曇鸞の基本姿勢が継承されているが、それがずいぶんと詳細な論述で語られているので、親鸞は『安樂集』に展開されている仏身論および真俗二諦論に注目して、曇鸞の上記の文章の真意を殊に丁寧に表示しているものとして捉え、「正信偈」において「慇懃」と讃えたと考えられる。そこで、本節において『安樂集』では、曇鸞が指摘している阿弥陀仏の二面性が、いかに丁寧に提示されているかについて考察を進めていきたい。

道綽の仏身・仏土論は主に『安樂集』第一大門第七と第一大門第八において展開されている。その小門において、道綽は阿弥陀仏が報身であり、阿弥陀仏の浄土が報土であるということを力説し、化身・化土とする見解を厳しく批判している。その立証の過程で、道綽は、あらゆる仏に法身・報身・応化身という三身が具わっていると主張し、その三身の關係性について考察を加えている。その考察は、「如来は是れ実相の身、是れ物の為の身なり」という曇鸞の立場の「慇懃」な説示として受け止めることができる。

第一大門第七において、仏の法身・報身・応化身の関係について、次のように述べている。

又、汎く仏土を明かして機感の不同に対するに其の三種の差別あり。一つには真より報を垂るるを名づけて報土となす。猶し日光の四天下を照らすが如し。法身は日の如く、報化は光の如し。…中略…今、此の無量寿国は即ち是れ真より報を垂るる国也。

〔真聖全〕一・三八五頁

ここで道綽は、曇鸞が示す如来の二面性を仏の三身説に当てて明示し、しかも太陽とその光という譬喩によつてその関係を説明している。このように道綽は曇鸞の独自の二種法身説を、隋唐代の仏教界に広く浸透していた仏身觀に基づいて説明し、その意義を明瞭で分かり易い譬えによつて提示している。親鸞は『安樂集』のこの丁寧な説示に着目して、如来の性質を理解できないという「三不信」の根本問題を容易に解決する論述として理解し、「慇懃」な「誨」として讀めたのであろう。

また、第一大門第八において道綽は、曇鸞の二種法身論を「淨入願心」および「善巧撰化」という二章の『論註』の注釈から取意引用し、その意味を明瞭に示している。道綽は次のように述べている。

故に知んぬ。淨土は相土に該通す。往生せんこと、謬らず。若し無相理念を体とすと知りて、而も縁中求往する者は多く応に上輩の生なるべき也。是の故に天親菩薩の『論』に云わく。「若し能く二十九種の莊嚴清淨を觀ずれば、即ち略して一法句に入るなり。一法句とは謂わく清淨句なり。清淨句とは即ち是れ智慧無為法身なるが故にと。何が故に広略相入を須うるとならば、但だ諸仏・菩薩に二種の法身有ます。一つには法性法身、二つには方便法身なり。法性法身に由るが故に方便法身を生ず。方便法身に由るが故に法性法身を顯出す。此の二種の法身は異にして分かつべからず、一にして同ずべからず。是の故に広略相入す。菩薩、若し広略相入を知らずば、則ち自利利他すること能わず。無為法身とは即ち法性身也。法性寂滅なるが故に即ち法身は無相也。法身無相なるが故に則ち能く相ならざること無し。是の故に相好莊嚴即ち法身也。法身無知なるが故に則ち能く知らざること

と無し。是の故に一切種智は即ち是れ真実の智慧也。縁に就いて総別二句を觀ずることを知ると雖も、実相に非ざることも莫き也。実相を知るを以ての故に即ち三界の衆生の虚妄の相を知る也。三界の衆生の虚妄の相を知るを以ての故に即ち真実の慈悲を起す也。真実の慈悲を知るを以ての故に即ち真実の帰依を起すと也」と。今の行者、縑素を問うこと無く、但だ能く生・無生を知りて二諦に違わざる者は多く応に上輩生に落在すべき也。

『真聖全』一・三八七—三八八頁

この取意引用文では、道綽は『浄土論』および曇鸞の注釈の言葉を取捨選択して、その順番を変えながら、『真聖全』所収の『論註』の四頁に亘る議論を整理している。また、選んでいる言葉について、完全に『論註』の原文に忠実に引いているのではなく、その意義をより明確に示すために、語句にも変更を加えている。道綽の引用と原文の一つ一つの相違について詳しい考察をしないが、以下に「如来は実相身、為物身である」ということを丁寧に説示している点をいくつか指摘する。

道綽の大胆な文章の整理という点は何よりも目立つ。曇鸞は『浄土論』の浄入願心章の記述を細かく分けて、一文一文に対して解説を加えるのみならず、一文一文におけるそれぞれの語句に対しても、順番に説明をしているから、『浄土論』および『論註』の注釈の大きな意義が必ずしも簡単に読み取ることができない。道綽は、最初に『浄土論』の論述の意味を端的に平易な言葉で言い表してから、曇鸞の二種法身の説明を引いて「広略相入」の道理を説明している。その上で、曇鸞が「菩薩、若し広略相入をしらずば、自利利他に能わ¹⁸ず」と言い放った意味と理由を、「浄入願心章」と「善巧摂化章」に対する曇鸞の注釈をピックアップし隣り合わせて述べることによって、明示している。このように道綽は広範囲に散らばっていた曇鸞の見解を、読み易く、分かり易くして『真聖全』の僅か一〇行にまとめている。

道綽は、『論註』の「善巧摂化章」の注釈を引用の最後に持つてくることによって、如来が実相身であるというこ

との意義をも明瞭に示している。曇鸞は実相について「淨入願心章」において言及しているが、その中で展開している考察の結論を「善巧摂化章」の冒頭に述べている。道綽は、曇鸞の実相についての複雑な議論を「実相に非ざる」と莫き也」という一句にまとめて、曇鸞の結論のみを引用している。道綽の提示の仕方から、如来が実相身であるために、それに対する真実の帰依が起り、それによって、自利利他が全うされるということを明確に述べている。曇鸞の結論とは、内容においては一切異ならないが、説示の仕方がより明瞭かつ丁寧である。

道綽は原文の言葉の順番を並べ替え、大幅に省略しているだけではなく、『淨土論』と『論註』にない語句をいくつも挿入することによって、曇鸞が「如来は実相身、為物身である」と論じている意を『論註』より明確に述べている。例えば、曇鸞が二種法身の関係を説明する際に、「方便法身に由つて法性法身を出す⁽¹⁹⁾」と述べているが、道綽は「方便法身に由つて法性法身を顕出す⁽²⁰⁾」と、「顕」の一字を加えて、形ある莊嚴についての教えが究極的な真理を顕わにすることであることを明示している。これは、曇鸞の「出す」という表現より丁寧な説示と言えよう。

また、道綽は、二十九種莊嚴を觀することによって、一法句に入るといふことはつきりと述べている。天親は、「二十九種莊嚴」と「一法句」の関係について「觀」ということに言及せず、「略説」という語を使っているから、「一法句」が究極的な真理を指すのではなく、「二十九種莊嚴」の意味内容を端的に表した言葉と天親が捉えたと読んでしまう可能性があるが、道綽はそう解せず、「二十九種莊嚴」の内容を心に浮かべること（「觀ずれば」）によって、それが表している究極的な真理に触れることができる（「入る」）と述べている。前者の理解では、一法句も二十九種莊嚴も方便法身の現れになるので、方便法身を「広」に当て法性法身を「略」に当てて展開されている曇鸞の論理は成り立たなくなる。そういう意味において、道綽の説示は殊に丁寧かつ明確な教えである。取意引用の最初だけではなく、論述を閉じるに当たっても、道綽は「総別二句を觀ずることを知ると雖も」と論じ、再び「觀」に言及し、阿弥陀仏やその淨土は衆生が仏教の究極的な真理を悟るために、心に浮かぶ対象として押えている。この説示を

通して、如来は方便法身という「為物身」であることが明示されている。

またこの取意引用をするに当たって、道綽が「二諦」に言及しているということにも注目すべきである。道綽は、形ある莊嚴を説く浄土教が、大乘の究極的な真理を「無相」とする立場とその本質において異ならないということを論証する際に、真俗二諦の「大道理」⁽²¹⁾に言及している。道綽が、浄土教を仏教の中心として位置付けるために、浄土教の説く仏身や仏土の莊嚴を、その「無相」の真理に背く、または劣る方便の教えとして見做す見解を論破しなければならなかった。このような論破は、『安樂集』の全般に亘って、散見されるが、最も重点的に論じている箇所は、第二大門第二である。第一大門第八に曇鸞の二種法身説の取意引用は、その論破の伏線になっている。上記の引用では道綽は、方便法身と法性法身の関係を理解しているものが、この二諦の道理に適って阿弥陀如来が無相の真理に即した有相の存在であると知っていると論じている。この論述を受けて展開されている第二大門第二においても道綽は、阿弥陀如来に曇鸞が示す二面性があるから、形ある浄土の莊嚴を手がかりに無相なる究極的な真理を求めることが全くその究極的な真理に矛盾し背反することではないということを述べている。⁽²²⁾これらの説示も、「如来は実相身、為物身である」ということを更に丁寧⁽²³⁾に明かしていると考えられる。

以上のことから、親鸞が、道綽の「三不三信」の提示の仕方を「殷懃」な「誨」として讀めた背景に、「如来は実相身・為物身である」ということを丁寧に説示している『安樂集』の仏身・仏土論および二諦論があると結論付けることができる。しかし『安樂集』では、信の対象について理解を扶ける丁寧な記述だけではなく、その信の内容を具体的に示す言葉も多くあるから、次節において、それを紹介したい。

三信の具体的内容を明かす丁寧な説示

『安樂集』第二大門第三において道綽は、念仏が本当に往生の因となり、やがては仏果に至らしめる行であるとい

うことを、『論註』と『略論安樂淨土義』に散在している問答を一ヶ所にまとめて、その最後に念仏の破闇満願の用きについての問答を置いている。その一番の問答において道綽は、曇鸞の原文に種々の変更を加えながら、称名念仏の機能について立証しているとともに、最後の問答で提示されている「三信」の具体的内容についても説明している。その信心の中身を明かす問答として、特に第二、第四、第八の問答が注目されるので、以下において、考察を進める。

『安樂集』第二大門第三の第二問答は、『論註』の八番問答の六番目の問答に基づいて述べられている。道綽は、大乘の經典には業報が説かれる際に、重い物が先にその報いを受けると説かれているが、一生造惡の機が臨終に善知識に出遇い、その勧めによって念仏すれば往生できると論じると、その大乘の經典の教説と矛盾することになるのではないかという問題を提起している。そして答えにおいて、いわゆる「三在釈」が展開されている。つまり、臨終の念仏は「心」「縁」「決定」という三点において、作られた惡業より重いものとなると述べている。道綽の信心論に関連する部分を中心に引くと、その答えは次のようになっている。

答えて曰わく。汝、一形の惡業を重しと為し下品の人の十念の善を以て輕しと為すと謂うは今、當に義を以て輕重の義を校量せば、正しく心に在り、縁に在り、決定に在りて、時節の久近多少に在らざることを明かす也。云何が心に在る。謂わく彼の人、造罪の時は、自ら虚妄顛倒の心に依止して生ず。此の十念は善知識の方便安慰して実相の法を聞かしむるに依つて生ず。…中略…是の故に『遺日摩尼宝經』に云わく。「仏、迦葉菩薩に告げたまわく、「衆生、また、数千巨億万劫、愛欲の中に在りて罪の為に覆われると雖も、若し仏經を聞きて、一反、善を念ずれば、罪即ち消尽す」と。」是を在心と名づく。二つに云何が縁に在るとは、謂わく彼の人、罪を造る時、自ら妄想に依止し、煩惱の果報の衆生に依つて生ず。今、此の十念は無上の信心に依止し阿弥陀如来の真実清淨無量の功德の名号に依つて生ず。…中略…是を在縁と名づく。三つに云何が決定に在るとは、彼の人、罪を

造る時、自ら有後心・有聞心に依止して生ず。今、此の十念は無後心・無聞心に依止して起す。是を決定と為す。

〔真聖全〕一・四〇〇—四〇一頁

この文に続いて、道綽は『大智度論』から三文を引いて、臨終の十念について、その時の信心の堅固な形を示している。これらの引用と『遺日摩尼宝經』からの引文以外は、ほぼ曇鸞の『論註』と同じ内容であるが、道綽は三信を説く同じ問答の中で語っているから、『論註』の文脈と比べて、上記の引用で語られる「在心」や「無上の信心」と、第二大門第三の最後に明かされる三信がより明確に関連付けられている。

「在心」の解釈において道綽は、この信心が実相の法を聞くことによって生まれるものとし、念仏しようとする心であると明示している。そして『遺日摩尼宝經』を引くことによって『觀經』の下品の教説に因んで、その心が広く仏の説いた經典を聞き、善を思うものとしている。続いて「在縁」についての解釈において、信心が阿弥陀仏の名号によって生ずると論じ、そしてそれを「無上の信心」と称している。これらの解釈を通して、道綽は、この小門の最後で語られる「淳心」「一心」「相統する」心が、仏教の真理が説かれている教えに触れることによって起こり、その真理によって通常の妄念と決定的に違うものになるということを明示している。そしてその内容が阿弥陀仏の名号であるということ述べている。

また、「決定」という言葉は、「三信」の中身を説明するために第一一番目の問答にも使用されているので、ここで述べられている「無後心・無聞心」が、「淳心」「一心」「相統する」心と内容を同じくしていることが明示されている。

このように、第二大門第三の第二問答は、三信が明かされている第一一問答と共通する内容を持っており、そこで語られている信心の内容を敷衍しているものと読むことができる。親鸞は、この点にも注目して、道綽の説示を殊に丁寧なものとして捉えたのであろう。

第二大門第三の第四問答も、「淳心」「一心」「相統する」心の内容を丁寧な解き明かしている。ここでは曇鸞の『略論安樂浄土義』の末尾の問答に基づいて「計念の相状」（念仏する心のあり方）について、譬喩をもって論じている。一人旅の最中、人里から遠く離れたところで怨賊に追われている者がその脅威から逃げ切ろうとしている時に渡らなければならない河が見え、それに向かって走っている間、その人が河の渡り方について偏に考えるような心の状態がちょうど念仏の信心のようなものだと、道綽は論じている。その譬えを述べてから、次のように結論を出している。

爾の時、但だ一心に河を渡るの方便を作すことのみ有りて、余の心想間雑すること無からんが如し。行者もまた爾なり。阿弥陀仏を念ぜん時もまた彼の人の渡ることのみを念うが如く、念念に相次いで余の心想間雑すること無く、或は仏の法身を念じ、或は仏の神力を念じ、或は仏の智慧を念じ、或は仏の臺相を念じ、或は仏の相好を念じ、或は仏の本願を念ぜよ。名を称することもまた爾なり。但だ能く專至に相統して断えざれば、定んで仏前に生ぜん。今、後代の学者に勸む。若し其の二諦を会せんと欲わば、但だ念念不可得なりと知るは即ち是れ智慧門にして、能く緊念相統して断えざるは即ち是、功德門なり。

（『真聖全』一・四〇二頁）

この文には、『略論安樂浄土』における曇鸞の文と相違する点が多くある。先の引用と同じように、道綽はこの文を同じ問答の中で述べることによって、ここで語られる心の状態と、「淳心」「一心」「相統する」心が同じ内容を持っているということを示している。それは、曇鸞の二つ異なつた書物において、別々の課題に応じて述べられることより、その内容の関連性が丁寧に説示されていると言えるよう。

更に、道綽は、曇鸞の語句に変更を加えて、その関係性をより明確に示している。先ず『略論』には、「一心」という語は用いられていないが、道綽はそれを明記している。また道綽は念の対象として、曇鸞のリストにない「仏の法身」を加えて、曇鸞の二種法身論との関連、とりわけ如来が「実相身・為物身」であると熟知することを内容とし

ていることを示している。また、曇鸞がただ「余心を雑えざる」⁽²³⁾と述べていることを、道綽は二回も「余の心想間雑せず」と具に、その心が淳く相続している心であることを指し示している。そして、曇鸞が「仏の名字を念じ」(『真聖金』一・三七五頁)と述べている箇所を、道綽は、「名を称することもまた爾なり」と書き変えて、ここで語られている心が称名念仏する心であることを明確に述べている。

「但だ能く専至に相続して」以降の部分は、曇鸞の原文に全くない文章であるが、ここに「相続」という言葉が使われ、三信の一つの「相続する」心との関連性が明示されている。また道綽は、前節でみた「二諦」にここでも言及し、「智慧門」によって如來が「二諦の大道理」に違わない「実相身・為物身」であると知りながら、「功德門」によって不断に念仏を修することを勧めている。

親鸞は、このような大きな文脈と文章の細部の変更に注目して、道綽の三信の説示を「慇懃」な「誨」として讀えたとはいえない。

与えられている紙幅は既に尽くしてしまったが、最後に第二大門第三の第八問答にも、三信の丁寧な説示として受け止めることができる記述があるということを指摘しておきたい。その問答は、『論註』の「觀察体相章」に対する注釈の中で曇鸞が「生」と「無生」について展開している問答を基に述べられているが、道綽は、その原文と語句を変えることによって、第二大門第三の最後の問答との関連性を明確にしている。曇鸞の元の問答において、「生」を望む者が「無生の智慧」へと導かれることを三つの譬喩によって説明している。その最初の譬喩と三番目の譬喩は、名号が衆生の心を改変する効力を持っているということを提示し、二つ目の譬喩は浄土の莊嚴もそのような効力を持っていると述べている。しかし、道綽は二つ目の譬喩の語句を変えて、それも名号の効力を示すものとし、此土においてその名号を聞き、心に浮かべる者の心が、改変され、智慧と功德が授けられると論じている。この第二大門第三の第八問答は、「名義に相応する」心のあり方を明かしているように思うので、これもまた、「三信」の丁寧な説示と

言えよう。

以上の考察から、親鸞が道綽の「三不三信」の教えを特に丁寧なものとして讀んでいることは、第二大門第三の最後の問答の語句変更だけではなく、そこに展開されている一一番の問答の文脈を踏まえての讃嘆と考えられる。

おわりに

三節に亘る以上の考察から、親鸞が道綽の教学的貢獻を讀え、その「三不三信」の説示を殊に丁寧なものとして捉えていた際に、単にその部分の語句の変更だけではなく、そこまでの『安樂集』の文脈を考慮に入れて論じたと言えよう。親鸞は、その『安樂集』の文脈から多く教えられ、特に曇鸞の書物における念仏論と信心論を捉える糸口を掴んだに違いないから、「正信偈」のような讀え方をしたのであろう。

これらの考察は、一見して深読みに見えるかもしれないが、親鸞が、吉水教団に入団してから、「綽空」という名を法然から授かり、一二〇五年の改名²⁴まで少なくとも三年間、『安樂集』の研究に取り組んだと推察される。それを考慮すると、その時代に丁寧な『安樂集』を讀み込んで、上記に指摘した曇鸞の論述との微妙な差に注目したことは想像するに難くない。

よって、今後、親鸞教学の課題として、綽空時代の学びの成果について更に考察を加える必要があると考えられるが、それについて稿を改めて追究したい。

凡例

一、『真宗聖教全書』（大八木興文堂、一九四一年）を本論において『真聖全』として略記した。

一、『真聖全』による引用文は、漢文を書き下したものであり、本論において字体を通行体に改め、仮名を平仮名にし、また現代

仮名使いに改めた。

註

- (1) 『定本教行信証』八九頁。
- (2) 例えば、柏原祐義著『正信偈講義』（京都・平楽寺書店、二〇〇二年）二九七—三〇一頁、安田理深述『正信偈講義』（京都・法蔵館、二〇一五年）第三卷・一七八—二八頁（安田師は『安樂集』の文脈に気を配っているが、本論で取り上げる箇所と違う点に注目している）、宮城顕著『正信念仏偈講義』（京都・法蔵館、一九九三年）第四卷・一五〇—一七五頁、などを挙げることができる。また、近世の講者も、文字の差異に注目して、さほど『安樂集』の文脈を考慮していない（『教行信証講義集成』（法蔵館、一九七五年）第四卷・四八六—四九四頁を参照）。更に、岡亮二氏は「中国三祖の十念思想—道綽の十念思想—」（『龍谷大学論集』第四五〇号・一—四〇頁）において、「懺懃」の理由を文字の差を考察することによって説明しようとしている。筆者も、『安樂集』における曇鸞教学の受用と展開—行と信の展開を中心に—の第三節（『真宗教学研究』第二九号・八八—九一頁）および「本願の仏教の基礎構築—「正信偈」道綽讀に聞く—」（『信道』二〇一五年度号・二二七—二二九頁）において、この観点から考察をしている。
- (3) 『真聖全』一・二七一頁。
- (4) 岡氏もこの点を指摘している。「中国三祖の十念思想—道綽の十念思想—」（『龍谷大学論集』第四五〇号）三八頁参照。
- (5) 『真聖全』一・三七七頁。前掲論文において岡氏はこれを指摘している。
- (6) 道綽が『安樂集』を通してこの種の批判に対して論破を行っていることは、当時の仏教界におけるこの批判の強さを物語っている。特に第一大門第七、第八、そして第二大門第二において、道綽はこれらの批判を取り上げて、反論している。
- (7) 『大正新脩大蔵経』五〇・六四一頁下段。山本仏骨著『道綽教学の研究』（京都・永田文昌堂、一九五九年）二六—二七頁参照。
- (8) 『大正新脩大蔵経』五〇・四八一頁上段。山本氏の前掲書三〇二頁。
- (9) 『真聖全』一・四二二頁。

- (10) 下記の吉蔵の用例に加えて、西本照真氏は国際真宗学会の第一七回大会（二〇一五年八月）で、*“Subjectivity in the ‘Latter Days of the Law’ (Mo-fa): A Comparative Study of Three Levels Buddhism and Pure Land Buddhism in China”*と題して、『安樂集』第二大門第一における道綽の菩提心論と三階教の提唱者、信行（五四〇年—五九四年）が著した『人集録明諸経中対根淺深発菩提心法』における菩提心論の共通点について報告したので、それも参照されたい。

(11) 『真聖全』一・三八九頁。

(12) 『大正新脩大藏經』四〇・八二〇頁中段—八二二頁中段。

(13) 『真聖全』では、『浄土論』からの引用がここまで続いているとしているが、『論註』の文にはこの語はなく、文脈からすると、道綽が読者に対して呼びかけて加えている文章と読む方がよいように思われるので、『真聖全』の訓点に筆者は「生ぜしむるの心なり」の後に、引用の終わりを指示する「と」を加えた。

(14) 『真聖全』一・四二二頁。

(15) 慧遠は『観経』に説かれている瞑想法を仏の法身を対象とする瞑想法より劣ったものとして位置付けている（『大正新脩大藏經』三七・一七三頁中段—下段）。吉蔵は、『観経』の題号を釈するに当たって、無量寿は、無相の法身を含む仏の三身に通じていると認めながら、『観経』に説かれている阿弥陀仏とその浄土を化身として位置付け、その観察を究極的な真理に触れる方便として捉えている（『大正新脩大藏經』三七・二三四頁上段—下段）。

(16) この論述は、第三節で取り上げる主題と密接に関係しているが、その意義についての詳しい考察はそこに譲りたい。

(17) 筆者が付けた訓点は、『真聖全』のそれと大きく異なるが、こちらの訓み方は道綽の意に親しいと考えられる。『真聖全』ではこの文が『論註』からの引文の一部として扱われ、その訓点に従って書き下すと、次のようになる。「故に一心専至して彼の国に生ぜんと願ぜしめ、早く無上菩提に会せしめんと欲する也と」（『真聖全』一・三九一頁）この訓み方では、文章の主語が不明瞭になり、道綽が「令」と「使」という使役を示す助詞を付けている意味が見えなくなると思われる。そしてこれに相当する文章は『浄土論』および『論註』にないので、天親か曇鸞の言葉ではなく、引用を受けた道綽自身の総結と解した方が自然である。

(18) 『真聖全』一・三三七頁。

(19) 『真聖全』一・三三六頁。

(20) 『真聖全』一・三八七頁。

(21) 『真聖全』一・三九〇頁、三九三頁、四〇三頁にこの表現が使われている。

(22) 紙数の関係で具に一つ一つの用例について考察できないが、『真聖全』一・三九一―三九四頁に展開されている議論に、如来の性質に対する理解に資する記述はいくつもある。例えば、道綽は、「一切諸仏の説法は二縁を具す。一つには法性の実理に依る。二つに須らく其の二諦に順ずべし。」(『真聖全』一・三九二頁)と述べ、また、「法性の浄土は理、虚融に処し偏局無し。此れ乃ち無生の生にして上土のみ入るに堪えたり。」と論じ、阿弥陀仏とその浄土に関する教説が究極的な真理に即して展開されているということを示唆している。また、第二節に言及した第二大門第一の第四項の議論も、「如来は実相身・為物心である」の丁寧な説示の一つとして受け止めることができる。

(23) 『真聖全』一・三七四頁。

(24) 『定本教行信証』三八二頁参照。